

HENRYK BENISZ

## NIETZSCHE I POSTMODERNIZM

Bogdan Baran: *Postnietzsche*. Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1997, 240 s.

Jak wiadomo, twórczo Fryderyka Nietzschego zdecydowanie przekraczała ramy swej epoki i pod koniec XIX wieku była jeszcze filozofią „nie na czasie”. Czy dzisiaj, pod koniec XX wieku, jej czas już nadszedł? Chciałoby się na to pytanie odpowiedzieć twierdząc co, ponieważ coraz częściej „perspektywiczne diagnozy” Nietzschego wydają się nam obecnie zadziwiać co aktualne. Jednak z innej, niedostępniej nam jeszcze perspektywy owa aktualność może okazać się pozorna, a my sami - ludźmi daremnie poszukującymi w tekstach Nietzschego potwierdzenia prawdy o sobie. W ten sposób stajemy wobec niezwykle trudnego problemu, który przenosi nas z poziomu jedynie interpretacyjnego na znacznie istotniejszy dla współczesnego człowieka poziom egzystencjalny.

Zgłębieniem jednego z ciekawszych aspektów powyższego problemu zajęł się w swojej książce Bogdan Baran. Będąc znawcą filozoficznego postmodernizmu, orientacji (jakby na to nie patrzeć) charakterystycznej dla końca naszego wieku, postanowił porównać ją z Nietzschea skłamy minionego wieku. Pomiędzy Nietzsche a reprezentantami czasu „post” istnieje bowiem szczególne związki, a co najmniej „ponowoczesne” lubi wiążać się z Nietzsche w iście szczególny sposób. W rezultacie Nietzsche zdaje się być jakby postmodernistyczny, natomiast postmodernizm jakby nietzscheański. Na ile jest tak faktycznie, dowiadujemy się z książki *Postnietzsche*, napisanej bardzo oryginalnie i z wielkim połosem. Autor znacznie porusza się w obrębie filozofii Nietzschego, rozplatając różną poplątaną z sobą w tkę, aby ukazać w mo liwie szerokim spektrum. Gdy czytelnik ma już przed oczyma jak „całociowizyjną” tę trudną do „uporządkowania” filozofii, rozpoczyna się prezentacja w tków uzupełniających. Jest więc okazja, aby zapoznać się z różnymi inspiracjami dla samego Nietzschego, oraz z formami recepcji niektórych idei zawartych w jego dziełach. Tak czy siac... *Nietzsche* i rozpoczynać *Post...* Tutaj Baran okazuje się być wprost niezastąpionym przewodnikiem po obszarze myślenia, które w „postycznie” przekracza nie tylko wymiar nowoczesności, ale jakby i tre samą myśli. Znowu jednak autorowi udaje się jakim cudem rozplatać co, co tym razem sprawiałoby wrażenie w zła gordyjskiego. Nie przeceniając go, możemy przyglądać się zawiłociom postmetafizyki, poststrukturalizmu i post-

modernizmów różnej maści, a wszystko to na tle „klasyki” filozoficznego myślenia oraz najbardziej „nieklasycznych” awangard. W toku rozważań -prezentacji przywoływany jest nieustannie także sam Nietzsche, abyśmy mogli na bieżąco konfrontować jego filozofię z (po)współczesnymi myślami ludzi „ponowoczesnych”. Dzięki temu każdy czytelnik może wyrobić sobie swój własny pogląd na temat rodzaju wspomnianych związków Nietzschego z postmodernizmem. Ktoś może mieć z tym pewne kłopoty, powinien uważnie przeczytać *Reset* z końca książki.

Merytoryczne analizy Barana rozpoczynają się od próby przybliżenia znaczeń podstawowych pojęć, jakimi posługiwał się Nietzsche. Jest to w tym wypadku szczególnie ważne, ponieważ każdy *terminus technicus* owej meandrycznej filozofii ma odniesienie do wszystkich pozostałych i dopiero wraz z nimi tworzy całościowy obraz Nietzschowskiej wizji świata. Autor przede wszystkim wydobywa treści kryjące się pod pojęciami wiecznego powrotu, bóg - jego zdaniem - najbardziej ezoteryczny” (s. 14) i zarazem najbardziej spektakularny” (s. 36) ideał. W tym kontekście pojawiają się też m.in. idee nihilizmu, śmierci Boga, przewartości człowieka, oraz (nad)człowieka. Osoby słabiej obeznane z filozofią twórcy Zaratustry mają więc okazję zapoznać się z ważnymi tekstami, traktującymi o tych zagadnieniach. Pochodzą one nie tylko z dzieł Nietzschego, ale również ze spuścizny, której niełatwo przetłumaczyć na język polski Baran podjął się jakiś czas temu. Zawarte w *Postnietzschem* interpretacje są wyważone i nie sugerują prostych odpowiedzi na złożone kwestie. Jednocześnie nie dotykają istoty poruszanych przez Nietzschego problemów. Analizy Barana prowadzone są w przejrzysty i interesujący sposób, aczkolwiek miejscami trochę zanadto ulegają postmodernistycznej manierze. Takie sformułowania jak: „Nadczłowiek to przez-człowiek, przezczłowiek, zacząłowiek. Przechodzi przez człowieka zacząłowiek zachodzi” (s. 49), „swobodnie form wzbudza wiele kontrowersji. Na szczęście jest ich znacznie mniej, aniżeli można by się spodziewać na podstawie tytułu oraz literackiej formy pierwszych stron książki.

Wspomniane wyżej idee „zawalają” się wokół „ostatecznego faktu” (s. 61), jakim jest, według Barana, wola mocy. Tutaj bowiem objawia się początkowa fascynacja Nietzschego filozofią Schopenhauera. Wprawdzie z czasem przemienia ona, a nawet ustępuje miejsca wyraźnej niechęci do nauk „głównego nauczyciela” (s. 64), ale rdzeniem Nietzschowskiej woli mocy jest bez wątpienia Schopenhauerowska wola (władza). To w jej obrębie człowiek mógł uwalniać się od powstającej indywidualności (wola jednostkowa) i powraca do pierwotnej jedności (pra-wola). Jednak w imię samego władania Nietzschem odrzuca „pesymistyczną rezygnację” i „ideał ascezy” (s. 66) Schopenhauera. W konsekwencji zasada indywidualności nie jest u niego „przekraczana”, ale - akurat na odwrót - „potępiana”. Odtąd „ruch odbywa się po okręgu: miast zstąpić

powania do praistoty i uszczliwionego tam znieruchomienia, jestem skazany na cię gę powracanie do samego siebie” (s. 67). Tak oto rozpoczyna się prawdziwa, nieustająca tragedia, która, wskutek konieczności cię wiecznego powracania, nie uwalnia człowieka od bólu i cierpienia, ale za to Wraz z nim ofiarowuje mu za każdym razem dionizyjskie, nowe narodzenie do pełniejszego życia. Jest to już zupełnie inne niż u Schopenhauera rozumienie sztuki, ponieważ u Nietzschego prowadzi ona nie do „wygaszenia” woli życia, ale do jej „wzmocnienia” (s. 71).

Podobnie jak w innych filozofiach drugiej połowy XIX wieku, tak i w twórczości Nietzschego pojawia się „sceptycyzm wobec metafizyki” (s. 72). Rezygnuje on z „uporządkowanej” wizji świata wraz z jej metafizycznymi kategoriami na rzecz żywiołowo rozwijającego się życia. „Filozofia chemiczna” (s. 74), o której pisze Baran, jest przejawem, pochodzącym z okresu zainteresowania Nietzschego nowymi naukami, „ekwiwalentem” metafizyki. Później ustąpiła ona zdecydowanie trwalszej i bardziej rozbudowanej koncepcji, którą – dla porównania – można by chyba nazwać „filozofią cielesną”. Baran wspomina zresztą dalej o tzw. „wielkim rozumie ciała” i o nadrzędności cielesności (zmysłowości) wobec wiadomości. Można się też spierać o to, czy w swym myśleniu Nietzsche rzeczywiście pozostaje zależny od metafizyki, a tym bardziej – jak czytamy w *Antynietzsche* – czy „popada w metafizykę, i to nie używając języka metafizyki, ale stosując jej odróżnienie” (s. 83). Właściwie dlaczego wniosek taki miałby wynikać z faktu, że Nietzsche traktował życie (stawanie się) jako podłoże i kryterium wszelkiej prawdy (lub kłamstwa)? Ten nader złożony „problem metafizyki” pojawia się zresztą ponownie w dalszych fragmentach książki, przy okazji przedstawienia innych, w tym m. in. Heideggerowskiej interpretacji filozofii Nietzschego.

Prócz Schopenhauera z jego prac *Wiat jako wola i przedstawienie*, podstawowym źródłem rodzynków refleksji była dla Nietzschego filozofia grecka, zwłaszcza zaś filozofia presokratyków. Nie należy się temu dziwić, gdyż był on z wykształcenia filologiem klasycznym, a więc badaczem myśli starożytnej. W swych pierwszych pracach, szczególnie w *Narodziinach tragedii*, ukazywał uwarunkowania kształtowania się greckiej sztuki pod wpływem bóstw Apolla i Dionizosa. Od samego początku opowiadał się za wyświeceniowym żywiołem dionizyjskiego nadapolliniskim umiarem, i z czasem coraz bardziej podkreślał wywołane znaczenie postawy dionizyjskiej oraz poddawał coraz surowszej krytyce wrogemu życiu postaw apolliniskich. Tę ostatnią powiódł najpierw z Sokratesem, przypisując mu pogrzebanie greckiej tragedii, później z Platonem, obwiniając go za „wyidealizowanie” filozofii. Spośród myślicieli starożytnych „duchowo” najbliższy był mu bez wątpienia Heraklit i jego wizja beztrudności bawiącego się dziecka (fragm. B 52). Wydaje

si, e to on wła nie sw „dionizyjsko ci ” najbardziej natchn ł go w trakcie pisania *Tako rzecze Zaratustra*.

Autor *Postnietzschego* ukazuje nam jednak nieco inn , interesuj c perspektyw Nietzschea skiej oceny stopnia zale no ci i rodzaju wpływów mi dzy wymienionymi postaciami. Wina Sokratesa jako „filozofa poznania desperackiego” (s. 90), wywołuj cego „rozpad” greckiej filozofii na „przed-i posokratejsk ” (s. 92) jest przes dzona. Natomiast wina Platona nie wydaje si by taka oczywista, gdy jest on wprawdzie równie „dekadentem odpadłym od trzonu greckiej kultury” (s. 91), ale zachowuj cym chyba w jakiej mierze neutralno , skoro „Platon nie interesował zbytnio Nietzschego ani literacko, ani filozoficznie” (s. 92). Gdy chodzi o odmienne role bóstw sztuki, to Baran polemizuje z Nietzschem, wskazuj c na „swoiste op tanie”, skutek którego „Apollo nie jest łagodnym bogiem sennego marzenia”, ale „konkurentem Dionizosa” (s. 102) w do wiadczeniu tragiczno ci bytowania.

Z recepcj dzieł Nietzschego bywało ró nie. Bardzo szybko wykrystalizowało si grono entuzjastów oraz wrogów jego filozofii. Tych pierwszych było oczywi cie zdecydowanie mniej, chocia pó niej te proporcje zacz ły si stopniowo zmienia . O kłopotach wydawniczych Nietzschego, recenzjach jego ksi ek, powi zaniach z innymi postaciami tej epoki oraz wpływie na niemieck kultur Baran pisze bardzo szczegółowo i rzeczowo. Uwzgl dnia równie recepcj poza granicami Niemiec, w tym tak e na terenie Polski a po lata dwudzieste naszego stulecia. „ ci le filozoficzn refleksji nad my- 1 Nietzschego” (s. 122) zapocz tkowano dopiero w latach 30., ale jeszcze w 1936 roku Heidegger miał powiedzie , e „dyskusja z Nietzschem ani si zacz ła, ani stworzono jej przesłanki” (s. 127). W tym czasie pojawiaj si ju jednak pierwsze powa ne opracowania na jej temat autorstwa Jaspersa, Heideggera i Löwitha. Do Nietzschego próbowali te w jakiej mierze nawi zywa ideologowie faszyzmu, a potem ideologowie nowej lewicy. Mo na jednak chyba powiedzie , e wszelkie próby „ideologizowania” filozofii Nietzschego ko czyły si totalnym fiaskiem. W okresie powojennym dopiero we Francji lat 60. pojawiły si ciekawsze interpretacje tej my li, jednak e były one ju utrzymane w klimacie „post”. Derrida, Deleuze i Klosowski to bez w tpienia najbardziej oryginalni my liciele tego czasu, czerpi cy „twórcze natchnienie” z tekstów Nietzschego. Dlatego te Baran powi ca im wi cej miejsca w swej ksi ce. Troch tylko szkoda, e jakby zabrakło ju w niej miejsca dla niemieckich interpretatorów filozofii Nietzschego, którzy od około lat 70. do dzisiaj przewodz w merytorycznym zgł bianiu tej filozofii.

W drugiej cz ci ksi ki jest ju mowa przede wszystkim o ró nego rodzaju „postach” w odniesieniu do twórczo ci Nietzschego. Pierwszym z nich jest postmetafizyka, rezygnuj ca z filozoficznego „układu odniesienia” (s. 149).

Baran ukazuje nam to zagadnienie przez pryzmat analiz Heideggera, po wi - conych trzem „subiektywistom”: Protagorasowi, Kartezjuszowi i Nietzsche - mu. W tej wykładni Nietzsche „podporzdkowuje si metafizyce Descarte - sa”, której „zasad jest mylenie, *cogitare*” (s. 150). Ciało w jego filozofii jest rzekomo odpowiednikiem Kartezja skiego *ja*, przez co Nietzsche „istotnie byłby ostatnim metafizykiem, który na dodatek wyka czaj c metafizyk i pod - daj c krytyce Kartezjusza i jego podmiot nie dostrzegał we własnej filozo - fii kontynuacji Kartezja skiego pocztku” (s. 153-154). Dalej widzimy Der - rid , tropi cego „bezwiedne uprawianie metafizyki obecno ci” (s. 157) oraz Rorty’ego, wytykaj cego Nietzschemu „chwile zapomnienia w czasie któ - rych popada on w metafizyczn retoryk i zapomina o swej destrukcji me - tafizycznych poj ” (s. 165). Ostatecznie Rorty uwa a jednak, ze „ostatnim metafizykiem Zachodu” (tam e) nie był Nietzsche (jak s dził Heidegger), ale wła nie Heidegger. Tak czy inaczej, w nurcie tych wykładni Nietzsche mie - ci si w programie „układu odniesienia” i z „postem” metafizycznym nie ma wiele wspólnego.

Postmetafizyka jest pierwszym „postem”, który został zapocztkowany w latach 30. przez Heideggera. W latach 60. pojawiły si dwa nast pne, tj. poststrukturalizm i postmodernizm. Ró nica mi dzy pierwszym a kolejnymi polega na odmiennym stosunku do tzw. kwestii totalno ci, czy te totaliza - cji. Zdaniem niektórych (cho by Habermasa), postmetafizyka była jeszcze „przejawem totalizacji”, natomiast poststrukturalizm był ju „wra liwy na totalizacj ”. Oba te nurty s „postami” w tym znaczeniu, e powstały *ex post*, czego nie mo na powiedzie o postmodernizmie. Baran wskazuje na „nie - okre lon charakterystyk ” ostatniego, bior c si do pewnego stopnia „z nie - okre lono ci samego modernizmu” (s. 168). Ze znanstwem wyodr bnia jednak i charakteryzuje kilka odmian modernizmu, poczwszy od „anglosa - skiego” przez „germa ski i słowia ski”, „filozoficzny”, a do modernizmu w cudzysłowie, czyli „bezpa stwowej awangardy”. Odpowiednio do nich powinny istnie ró ne formy postmodernizmu, ale trudno jest je jednozna - cznie uporzdkowa , skoro postmodernizm mo e by zarówno po-modern - nizm, jak i anty-modernizm. Jak si wydaje, filozoficzny postmoder - nizm - a wi c ten, który nas najbardziej interesuje - nast puj co do okre lił swoje główne idee: „decentracja, regionalizm, pluralizm rozmów, słowem chwalebna, cho oparta mo e na indyferencji, tolerancja i równouprawnie - nie przy równoczesnym braku instancji rozstrzygajcej i przy stałej niespra - wiedliwoci” (s. 173). W tym kontek cie Nietzsche mógłby jawi si jako „prekursor postmodernizmu” (tam e), co te zasugerował swym potomnym Habermas. Jednak e maj c na wzgl dzie Habermasowe uto samienie mo - dernizmu z awangardowoci , Baran dostrzega w Nietzsche raczej moder - nist , propaguj cego „nowe o wiecenie” i „filozofi przyszło ci” (s. 180).

Przy okazji postmodernizmu pojawia się także kwestia posthistorii i postestetyki. Nowa historiografia skupia swoją uwagę na wszystkim, co „nie-logiczniczne, nie-esencjalistyczne” (s. 183) i w ten sposób zbliża się do estetyki. Baran rozpatruje dwa aspekty Nietzsche’a: „estetyczną stymulację” oraz „estetyczne usprawiedliwienie świata”, które jest jednocześnie nie „aistetyczne - od *aisthesis*, postrzeganie zmysłowe” (s. 189). Dochodzi do wniosku, że u Nietzsche’a sztuka „pobudza do życia”, natomiast w postmodernizmie „raczej oszałamia, otępia, narkotyzuje, osłabia” (s. 192). Stąd estetyzm Nietzsche’a jest raczej «klasycznym», upodabnianym się do dziewiętnastowiecznego modernizmu, aczkolwiek jego związek z modernizmem rysuje się «niejasno» (s. 198), więc tym bardziej trudno jest mówić o związku z postmodernizmem. Sprawa byłaby prostsza, gdyby przyjąć za Lyotardem, że postmodernizm w sztuce to eklektyzm i cynizm; wtedy bowiem „trudno szukać tam wpływów Nietzsche’a” (s. 199).

Dalej zgłębiając ten problem dochodzimy do Eco i jego rozumienia postmodernizmu jako estetyki cytatu w jego ironicznej funkcji ochrony przed naiwnością, a wówczas jeszcze głębiej „osiadłby Nietzsche ze swoją dionizyjską sztuką” (s. 202). Jednak z uwagi na eksperymentalny („awangardowy”) charakter dwudziestowiecznej twórczości artystycznej, jak też na jej terminologiczną nieostrość (w Europie zawsze rozgranicza się modernizm od awangard, w Ameryce nie), stoimy przed niełatwym problemem, „czy Nietzsche’ański klasycyzm jest nowoczesny, awangardowy, postmoderny, czy też zupełnie osobny” (s. 204). Jeźli Nietzschego w ogóle i czy się z awangardą, to na znacznie głębszym poziomie, na którym zasadniczo nie pojawiają się jeszcze znaczenia. Powyżej tego poziomu staje się «burzycielem-klasycyzmem», którego klasycyzm „wpisuje się w porządek rzeczy i posuwa się po liniach sił obalając, co słabe, i podnosząc, co wyniosłe” (s. 211).

Za charakterystyczne cechy postmodernizmu uważa się dzisiaj jeszcze pluralizm, i to nie tylko w znaczeniu wielości oraz złożoności stylów, ale też w znaczeniu mnogości rozmów, czyli prawa do „wielości stanowisk i sposobów myślenia” (s. 212). W tym świetle Nietzsche’ański perspektywizm mógłby mieć również charakter pluralistyczny, ale *de facto* nie ma, ponieważ w postmodernizmie „prawda to perspektywa”, natomiast u Nietzsche’a „prawda to **tylko** perspektywa”. Jego perspektywizm Baran uważa za „pragmatyczny” (s. 213), ponieważ nie ma on związku z poznaniem, ale służy celom praktycznym. Jednocześnie nie „mnogość” u Nietzsche’a opiera się na walce, a nie - jak w postmodernizmie - na „zasobach składu” i „kombinatoryce”, stąd „trudno uznać Nietzsche’a za prekursora postmodernejszej idei pluralizmu” (s. 217). Trzeci z kolei (po estetyce i pluralizmie) cechy postmodernizmu jest gra (zabawa, *Spiel*). Jednak i tutaj okazuje się, że nie ma ona wiele wspólnego z Nietzsche’em. W postmodernizmie jest to „zawsze gra z tekstem,

poza który dzieło nie chce wychodzić”, natomiast u Nietzschego jest to „gra artysty ze światem, to znaczy artysta gra sobie w świecie” (s. 222).

Dlatego też Baran uznaje Nietzschego za myśliciela „istotnego” dla naszych czasów, a jego filozofię za „niepokrywającą się” z postmodernizmem. Różnic między nimi wyraża jeszcze dobitniej: „Nietzsche jest dojrzałym, postmodernizm - przejrzałym” (s. 224). Dzieje postmodernizmu nie wyglądają obiecująco, jak się narodził, „jakby z przygnębienia”, jest „bezpłodny”, zdany na „starokawalerstwo” i wreszcie „wcale nie się zestarzał, bo ominął go wiek dojrzały” (s. 225). Wydaje się więc, że postmoderniści chcieli jako czerpać ze skarbnicy Nietzsche’a skądś pomysłów filozoficznych, ale próżno, nie dość dobrze wiedzieli, co właściwie mają z nimi począć. W rezultacie, poza chronologicznym następstwem, niewiele wiemy o nich ze sobą łączy. Porównując jednak dwa zasadnicze nurty „końca (dziemnego i dwudziestego) wieku” (czyli te dwa końce dwudziestego wieku), Baran dochodzi ostatecznie do wniosku, że „zarówno jedna, jak i druga linia znajdowała inspirację u Nietzschego. W ten sposób - przy wszystkich odmiennościach - koniec XX wieku, dwie skrajności, w pewien sposób spotykają się” (s. 227). Czy to dużo, czy mało, każdy może sam ocenić.

Książka Barana napisana jest bardzo ciekawie, porusza sporo istotnych kwestii filozoficznych oraz odwołuje się do niebanalnych zjawisk kulturowych, przez co stanowi wręcz pasjonującą lekturę i może być źródłem wielu samodzielnych refleksji. Drobne uwagi zawarte w recenzji mają charakter „kosmetyczny” i należy je traktować raczej jako głos w dyskusji na temat filozofii Nietzschego, aniżeli merytoryczne zastrzeżenia do treści książki. Pozostaje więc już tylko polecić *Postnietzschego* osobom, które „odnajdują się” w tym rodzaju filozofowania i czerpią owocnej lektury.